MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-6

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: OETTLI, VON D. SAMUEL

TITLE: DAS URTEIL KANTS UBER ...

PLACE: GREIFSWALD

DATE: 1906

Master Negative #
91-80285-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

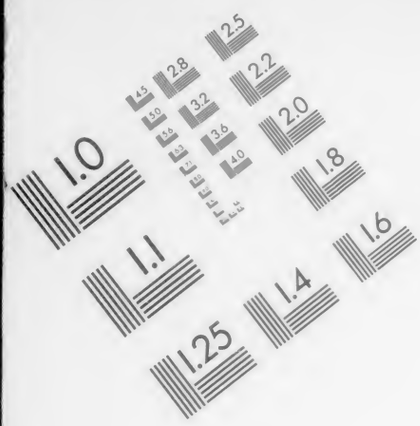
Dissertation
193K7 Oettli, ~~Von D.~~ Samuel, 1846-
Z9 Das urteil Kants über die alttestamentliche
religion
Greifswald 1906

No 5 of a vol. dissertations

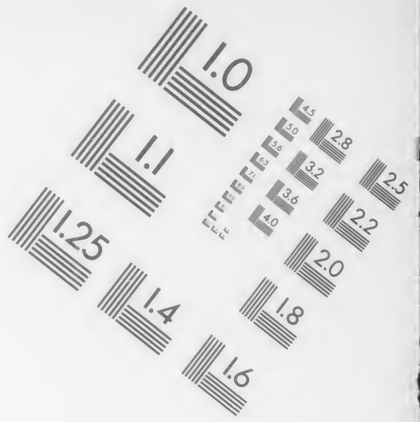
Restrictions on Use:

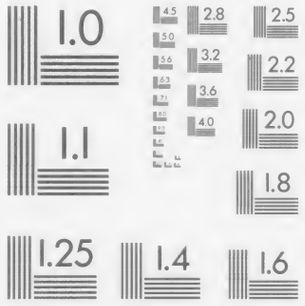
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS M.A.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

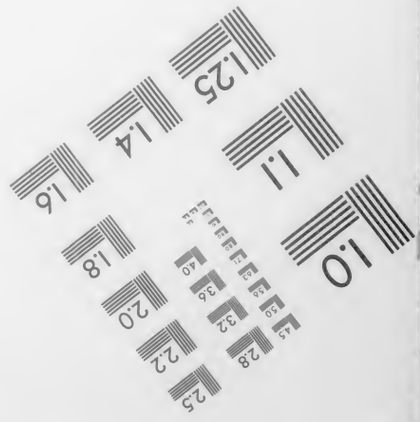


Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Kant Theology No. 6
193 K F
Z9

DAS URTEIL KANTS ÜBER DIE ALTTESTAMENTLICHE RELIGION.

VON D. SAMUEL OETTLI
O. PROFESSOR DER THEOLOGIE.

FESTSCHRIFT
DER
UNIVERSITÄT
GREIFSWALD.

AUSGEGEBEN ZUM
REKTORATSWECHSEL
* * AM 15. MAI 1906. * *

GREIFSWALD 1906
DRUCK: HANS ADLER.

Kein Philosoph hat auf die Entwicklung der Theologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts einen tiefer gehenden Einfluß als Kant geübt. Derselbe erstreckt sich nicht nur auf die Verhandlungen über autonome oder heteronome Moral und über das Verhältnis der Dogmatik zur Metaphysik (ob sie Wesens- oder Werturteile zu fällen habe), sondern auch auf die religionsgeschichtliche Betrachtung und Wertung der verschiedenen Religionsbildungen und damit auch auf die Deutung und Schätzung ihrer klassischen Dokumente, der Religionsbücher von kanonischem Ansehen. An diesem Orte wird die Aufgabe gestellt, die Auffassung und Beurteilung der alttestamentlichen Religion von Seiten Kants zu ermitteln und kritisch zu beleuchten. Zu diesem Zweck ist zunächst die Anschauung Kants über das Wesen der Religion überhaupt zu prüfen, da hier die Voraussetzungen liegen, mit denen er an die Betrachtung der Religion Israels herangetreten ist. Den deutlichsten und vollständigsten Aufschluß darüber bietet seine zuerst 1793 in Königsberg herausgegebene Schrift, betitelt: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, vorgestellt von Jm. Kant (2. vermehrte Aufl. 1794); im nachstehenden wird der nach der 2. Ausgabe veranstaltete Abdruck in Jm. Kants sämtliche Werke, herausgeg. von G. Hartenstein, 6. Band 1868 (S. 95—301) zitiert (mit Anwendung der neuen Orthographie).

Kant beginnt mit einer Erörterung über das radikale Böse in der menschlichen Natur (schon 1792 in der Aprilnummer der Berliner Monatsschrift erschienen). Das Urteil über Gut und Böse darf sich nicht auf die einzelnen Handlungen des Menschen beschränken, sondern muß die Maximen treffen, von denen sie bestimmt sind; die Maxime aber ist nicht ein naturhaft angeborner Trieb, sondern die Regel, welche die Willkür

sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht (115), und zwar durch einen Akt freier Selbstbestimmung, der hinter aller persönlichen Erfahrung liegt. Gut ist die Maxime, die allein das moralische Gesetz in sich aufgenommen hat; schlecht die, welche, sei es auch nur gelegentlich, von andern Triebfedern sich bestimmen läßt; daher kann der Mensch nur entweder sittlich gut oder sittlich böse sein. Nun beweist die allgemeine Erfahrung, daß der Mensch von Natur, d. h. nicht als zufälliges Individuum, sondern als Glied der menschlichen Gattung, böse ist, d. h. die Maximen, nach denen er handelt, anderswie bestimmen läßt, als durch das moralische Gesetz, wiewohl er sich der schlechthinigen Verbindlichkeit desselben wohl bewußt ist. Das wird im Gegensatz zur Schwärmerei von der natürlichen Gutartigkeit des Menschenherzens bestätigt durch die Grausamkeit und „Rohigkeit“ der Naturvölker und nicht weniger durch die feinen Laster der geheimen Falschheit, des Hasses gegen Wohltäter, der Schadenfreude selbst beim Unglück von Freunden, die von keiner Kultur oder Zivilisation ausgerottet worden (126 f.). Der Grund dieses Bösen ist weder in der Sinnlichkeit des Menschen zu suchen, die, weil anerschaffen, der Betätigung unserer Freiheit entzogen ist, mithin unterhalb des Bereichs des Moralischen liegt, noch vollends in einer Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft; denn diese wird nimmer die Anerkennung des Sittengesetzes verweigern können. Vielmehr infolge seiner Naturanlage als eines zugleich moralischen und sinnlichen Wesens nimmt der Mensch sowohl das moralische Gesetz, als seine Sinnlichkeit in die Maximen zur Bestimmung seiner Willkür auf. Er merkt wohl, daß die beiden nicht gleichwertig nebeneinander bestehen können; weil er nun erfahrungsgemäß die moralischen Motive den sinnlichen Anregungen unterordnet oder wenigstens die Triebfedern der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, ist er böse (130).

An diesem Urteil ändert die Tatsache nichts, daß manche Handlungen des Menschen gesetzmäßig und deshalb so aussehen, als wären sie aus dem Gehorsam gegen das moralische Gesetz entsprungen; denn sie können auch dann noch aus dem Streben nach Glückseligkeit hervorgegangen sein und sind nach ihrem „intelligiblen Charakter“ dann immer noch böse. Der Hang, die Maximen der Sinnlichkeit zu bevorzugen, ist radikal böse, weil er den Grund aller Maximen verdirbt, und wohl überwogen,

aber durch menschliche Kräfte nicht ausgerottet werden kann. Insofern aber doch nur die Gebrechlichkeit unsrer Natur uns verhindert, das moralische Gesetz ganz allein als Triebfeder unsers Handelns wirken zu lassen, so kann nicht von bewußter, teuflischer Bosheit, sondern nur von Verkehrtheit des Herzens die Rede sein, allerdings von einer radikalen, weil auch die äußerlich dem Gesetz entsprechenden, die legalen Handlungen durch unlautere Motive mitbestimmt zu werden pflegen. Die Gewissensruhe mancher Menschen stammt nur daher, daß sie der genauern Erforschung der in ihnen wirksamen Motive sich entziehen, sich bei der äußeren Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen beruhigen oder gar sich als Verdienst anrechnen, was doch nur dem Zufall, den Umständen, dem Temperament u. s. w. zu verdanken ist. Diese Schwächung oder Verstimmung der moralischen Urteilskraft „macht den faulen Fleck unsrer Gattung“ aus, der den Keim des Guten an seiner Entwicklung hindert (133).

Handelt es sich darum, den Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur aufzuklären, so kann sich diese Frage nur auf den Vernunftursprung, nicht auf den Zeitursprung desselben beziehen. Denn welcher Gebrauch immer bis zu einer bestimmten Handlung hin von der Freiheit gemacht worden sei, so ist diese doch so zu beurteilen, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre, weil ihm als moralischem Wesen in jedem Augenblicke zuzumuten ist, sich von nichts anderem als dem moralischen Gesetz bestimmen zu lassen (135). Die biblische Erzählung von einem ersten Sündenfall beschreibt nur in der Form eines erstmaligen Erlebnisses das, was wir alle erleben, wenn wir den Widerstreit der sinnlichen Triebfedern mit der von uns durchaus anerkannten Autorität des moralischen Gesetzes in uns wahrnehmen. Der eigentliche Vernunftursprung für das Vorhandensein des moralisch Bösen in uns ist uns gänzlich unbegreiflich und muß es sein, weil es nur eine Wirkung der menschlichen Freiheit, also nicht aus einer übergeordneten Maxime ableitbar sein kann. Auch jene biblische Darstellung will durch die Herleitung des Bösen auf dem Wege der Verführung von einem durchaus bösen Geiste nur andeuten, daß bei dem Menschen trotz seiner Herzensverkehrtheit noch ein guter Wille vorhanden sei, der die Wiederkehr zum Guten offen läßt (138).

Wiederhergestellt aber wird die ursprüngliche Anlage zum Guten im Menschen nicht dadurch, daß er aus irgend welchen

Gründen sich nach und nach daran gewöhnt, gesetzwidrige Handlungen zu unterlassen und gesetzmäßige zu vollbringen, also durch eine allmälige Reform, sondern durch eine Revolution in der Gesinnung, welche die „Reinigkeit“ der Maximen herstellt, d. h. das moralische Gesetz als alleinige Triebfeder zum Handeln in seine Maximen aufnimmt (141). Empirisch wird diese Umwandlung sich so gestalten, daß zwar durch eine einzige unwandelbare Entschließung der oberste Grund aller unsrer Maximen umgekehrt wird, indem an die Stelle des Strebens nach Glückseligkeit ein für allemal die Beugung unter die Majestät des moralischen Gesetzes tritt, sodann aber dies neue gute Prinzip in einem allmäligen Prozeß des Fortschreitens im guten Handeln sich auswirkt. So unmerklich diese sittliche Selbstbearbeitung gedeihen mag, für das Urteil dessen, der alles durchschaut, Gottes, ist der erste grundlegende Akt der bedingungslosen Unterwerfung unter das Sittengesetz das Entscheidende, während dem Menschen diese Entwicklung als allmälige Reform des Hanges zum Bösen erscheinen muß. Es kommt somit alles darauf an, daß zuerst ein neuer Charakter begründet, und erst aus diesem die Besserung der Sitten abgeleitet werde (142).

Hierbei mag die Beobachtung der Tugendübung anderer erhebliche Dienste leisten, insofern sie das Pflichtgefühl in uns zu stärken geeignet ist; indes Bewunderung verdient doch noch nicht die bloße Pflichtübung, die ja einfach der sittlichen Ordnung entspricht, wohl aber die Erhabenheit des Sittengesetzes selbst, das sich uns unablässig als das absolut Wertvolle, allen Triebfedern gegenüber, die unserer Sinnlichkeit entstammen, bezeugt und unsern Willen für sich beansprucht, ohne doch etwas zu verheißen oder zu drohen. „Die Unbegreiflichkeit dieser, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag“ (144). Da die Forderung des Sittengesetzes unter allen Umständen unverrückbar feststeht, so muß ihre Erfüllung trotz des angebornen bösen Hangs möglich sein, nämlich so, daß der Mensch fortwährend gegen diesen ankämpft und sein Handeln lediglich von dem infolge jener inneren Revolution veränderten Gesinnungsgrunde aus bestimmt sein läßt. Freilich ist diese Selbstbesserung eine harte Arbeit; um ihr zu entgehen bietet die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene

Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprinzip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten (145 f.). Diese unlautere Religion ist nichts als eine Gunstbewerbung durch kultische Leistungen, wobei der Mensch seine Seligkeit als bloße Gabe von Gott, ohne eigne Arbeit, zu erlangen hofft. Dagegen die lautere Religion kann nur die des guten Lebenswandels sein, wobei jeder so treu wie möglich an seiner Besserung selbst arbeitet, ohne darüber zu grübeln, ob und wie der Mangel seiner eigenen Kraft durch besondere göttliche Hülfen ergänzt werde.

Wenn nun ferner der Zweck der ganzen Schöpfung die Herstellung einer moralisch vollkommenen Menschheit ist, so wird es Menschenpflicht, sich zu diesem Idealbild zu erheben, das wir in unserer Vernunft vorfinden, ohne selbst seine Urheber zu sein, das also gleichsam sich selbst erniedrigend zu uns herabgekommen ist. Wir sind genötigt, es uns als einen im Handeln und Leiden vollkommenen Menschen vorzustellen, und im Glauben an diesen „Sohn Gottes“, d. h. seine Gesinnung in uns nachbildend und ihm treulich nachfolgend, erlangen auch wir das göttliche Wohlgefallen (156 f.). Die Hauptsache bleibt indes hierbei nicht der Glaube an eine zufällige geschichtliche Person, sondern an die praktische Gültigkeit der angenommener Weise in ihr verkörperten Vernunftidee; jede Ausstattung des (so gedachten) Sohnes Gottes mit übermenschlichen Attributen würde der Wirksamkeit des in ihm angeschauten Ideals nur Eintrag tun, insofern dasselbe dadurch unsrer Nachahmung entrückt wäre. Auch ein solcher erhabener Lehrer könnte doch nur seine Gesinnung, die in seinen Handlungen sich auswirken müßte, als schlechterdings vorbildlich empfehlen; und nur, indem wir unsere Gesinnung mit der in ihm vorhanden und lebendig gedachten vereinigen, erlangen wir auch für uns das Urteil des göttlichen Wohlgefallens. Denn Gott, der Herzenskündiger, schaut die aus der Gesinnung fließende unendliche Reihe von sittlichen Fortschritten in jedem Augenblick als vollendetes Ganze an (162). Glückseligkeit wird ein in diesem sittlichen Fortschrittsprozeß begriffener Mensch deswegen erlangen, weil er aus der Wahrnehmung der Besserung in seiner Lebensführung den Schluß ziehen darf, er werde auch weiter, bis zu seinem irdischen Ende und darüber hinaus, im Guten wachsen;

umgekehrt muß der dem Sittengesetz ungehorsame Mensch sich dessen versehen, daß er vom Bösen ins Ärgere und zuletzt in ein unabsehbares Elend hineingeraten werde. Von Strafe kann bei einem Menschen, der seinen Charakter durch Annahme des moralischen Gesetzes als der alleinigen Richtschnur seines Lebens gebessert hat, deshalb nicht mehr die Rede sein, weil die mit jedem Akte selbstverleugnenden Gehorsams verbundenen Schmerzen und Opfer als die Strafe gelten dürften, die mithin so zu sagen der neue Mensch (der Sohn Gottes) an Stelle des alten (des sündigen, der aufgegeben wird) trug. Diese Stellvertretung, die sich tatsächlich rein innerhalb eines jeden Individuums abspielt, wird bildlich dargestellt in dem einmaligen Todesleiden des als Person gedachten Menschenideals als des Repräsentanten der Menschheit, der damit die Sünden der ganzen Welt büßt. Insofern die gut gewordene Gesinnung trotz der noch mangelhaften Lebensleistung das göttliche Urteil zu unsern Gunsten bestimmt, erfahren wir Gnade; aber sie gilt nur dem, der zuvor seine Gesinnung in der bezeichneten Weise geändert, das Ideal des Sohnes Gottes in dieselbe aufgenommen hat (171).

Der dergestalt immer noch fortdauernde Kampf des guten Prinzips mit dem bösen ist in der biblischen Heilsgeschichte vom Falle Adams bis zu dem Erlösungswerke Christi mit einer „mystischen Hülle“ umkleidet; nimmt man diese weg, so ergibt sich als ihr „Geist und Vernunftsinn“ die von unsrer Vernunft auch sonst bezeugte Tatsache, „daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung“, wobei allerdings eine selbstverschuldete Verkehrtheit oder Bosheit erst überwunden werden muß. Die in der Bibel erzählten Wunder sind für jenen ihren eigentlichen und einzigen Zweck und Gehalt bedeutungslos, auch wenn sie für wirklich geschehen angenommen werden; wie denn niemand in der Gegenwart auf Wundererlebnisse in seinen Geschäften rechnet, seien es göttlich oder dämonisch gewirkte (174—185).

Daß der Mensch sich fortwährend in den Kampf mit dem bösen Prinzip verwickelt sieht, rührt weniger von seiner eigenen Sinnlichkeit, als von den immer wiederholten Versuchungen her, welche seine Stellung in der menschlichen Gesellschaft mit sich bringt; daher kann auf den Sieg des guten Prinzips nur dann

gehofft werden, wenn die Menschen sich zu einem ethischen Gemeinwesen oder Staat zusammentun, einem Reiche das allein von dem Tugendgesetze regiert wird. Das ist das Reich Gottes auf Erden, wohl zu unterscheiden von dem bürgerlichen Rechtsstaate, der durch die Aufstellung von Zwangsgesetzen zustande kommt und besteht. Dieser ist keineswegs berechtigt, seine Angehörigen auch zur Teilnahme an jenem ethischen Gemeinwesen zu verpflichten; denn nicht nur ist dessen charakteristisches Merkmal die Freiheit von jedem äußern Zwang, sondern es strebt auch unter Nichtbeachtung der nationalen Schranken auf eine allgemein menschliche ethische Verbündung hin. Die innerhalb der Grenzen eines bürgerlichen Gemeinwesens vorhandene ethische Gemeinschaft bleibt ihrem Wesen nach von der bürgerlichen Gewalt unabhängig und darf sich von ihrer Seite nur diejenigen Einschränkungen gefallen lassen, welche den Widerstreit gegen ihre Bürgerpflichten ausschließen. Da das Tugendprinzip in dem ethischen Naturzustand der Isolierung des Einzelnen sich nicht durchsetzen kann, so ist es jedes Menschen Pflicht, sich der Vereinigung wohlgesinnter Menschen anzuschließen, welche die Möglichkeit zum Siege des Guten bietet. In diesem Gemeinwesen kann indes nur ein solches Gesetz gelten, das nicht bloße Legalität, sondern Moralität der Handlungen (aus durchaus reinen Maximen entsprungen) fordert, und Gesetzgeber kann hier nur ein solcher sein, der herzenskundig die Motive jeder Handlung durchschaut; eben „dies ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher“ (197). Aber auch er befiehlt als solcher nichts, was nicht schon von der moralisch gesetzgebenden Vernunft als Pflicht erkannt würde; die Gebote dieser als göttliche Gebote anzuerkennen — das ist Religion. Dächte man sich Gott als Gesetzgeber einer äußern Verfassung, bei der es nur auf Erzielung der Legalität abgesehen ist, so ergäbe sich daraus lediglich ein geschichtlich bedingtes bürgerliches, nicht aber ein wahrhaft ethisches Gemeinwesen, bloß etwa eine Theokratie mit aristokratisch priesterlicher Regierung.

Obgleich nur Gott selbst die Idee eines Volkes Gottes in ihrer Reinheit verwirklichen kann, so ist doch jedermann verpflichtet, soviel in seinen Kräften steht, zu der Verwirklichung derselben beizutragen. Dies kann durch Herstellung eines Organinus von zu einer Gemeinde verbundenen Gliedern geschehen, die man Kirche heißt. Ihr Merkmal ist, daß sie im Gegensatz

zu sektenhafter Zersplitterung auf Allgemeinheit und Einheit hinstrebt, nur moralische Triebfedern anerkennt (Lauterkeit), in sich selbst und im Verhältnis zum Staate frei ist, und, ob zwar ihrer Konstitution nach unveränderlich, doch in ihrer äußeren Gestalt den veränderten Zeitbedürfnissen Rechnung trägt. Sie kann daher weder eine Monarchie (Papsttum), noch eine Aristokratie (unter Bischöfen), noch eine Demokratie (Sektenwesen) sein, sondern ist eher einer Familie vergleichbar, in welcher ein heiliger Sohn den unsichtbaren Vater vertritt, indem er seinen blutsverwandten Geschwistern den Willen desselben kundtut (200). Nur auf der menschlichen Schwäche beruht es, daß die rein moralische Religion des rechtschaffenen Wandels der Masse nicht genügt und sie meint Gotte noch einen besonderen Dienst leisten zu müssen, der nicht durch die Vernunft, sondern auf dem Wege der Offenbarung gelehrt werde; aber diese bloß geschichtlich und also nur einem beschränkten Kreis von Menschen vermittelte statutarische Religion, Kultus oder Kirchenglaube, als deren Begründer nicht Gott, sondern die Menschen anzusehen sind, ist nichts an sich Notwendiges, und kann für berechtigt gelten nur als Anleitung zum Vernunftglauben der moralisch guten Lebensführung — wenn auch nach der Lehre der Geschichte ein zur Erzeugung und Erhaltung desselben leider meist unentbehrliches Vehikel.

Da die jedem Menschen eigene moralisch gesetzgebende Vernunft über den historischen Kirchenglauben mit der von ihm geforderten kultischen Gottesverehrung nichts aussagt, so ist zur Erhaltung desselben Tradition, und, wenn jene verläßlich sein soll, Schrift notwendig, die dann leicht als so heilig verehrt wird, daß gegen sie Vernunfterwägungen nur schwer aufkommen. Der offenkundige Nachteil dieser Einrichtung wird gemildert, wenn solch ein heiliges Buch neben seinen bloß historischen Bestandteilen und statutarischen Glaubenssätzen zugleich die reinste moralische Religionslehre enthält (205). Zwischen Religion und Kirchenglauben sollte aber aufs strengste unterschieden werden; daß gemeinhin dieser mit der Religion verwechselt worden ist, hat nicht nur alle Religionsgezänke, sondern auch die Anmaßungen der Orthodoxie als der Wächterin des Kirchenglaubens, und die Verketzerung solcher verursacht, die zwar nicht von der Religion, aber von einer bestimmten Form des Kirchenglaubens abwichen. Soll der Kirchenglaube, den uns ein Zufall in die Hände gespielt hat, religiös fördernd wirken, so bedarf er einer solchen Auslegung, die mit dem Vernunftglauben übereinstimmt, damit er wenigstens auf das einzig Wertvolle hinwirke, die Erfüllung aller menschlichen Pflichten. Mag diese Auslegungsart mitunter gezwungen erscheinen, sie ist dennoch berechtigt, ja notwendig, weil und wenn das buchstäbliche Verständnis entweder geradezu als moralisch schädlich, wie z. B. bei den Rachepsalmen, oder doch als moralisch unfruchtbar sich erweist (208); übrigens ist diese Ausdeutung in allen Religionen geübt worden. „Das spätere Judentum und selbst das Christentum besteht aus solchen zum Teil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen notwendigen Zwecken“ (209). Eine solche Schriftverwendung war und ist deswegen möglich, weil die ursprüngliche Anlage der menschlichen Vernunft zur moralischen Religion eben auch an der Gestaltung des Offenbarungs- oder Geschichtsglaubens mitbeteiligt war, dieser also nur von der gleichgültigen geschichtlichen Hülle befreit zu werden braucht, um moralisch wirksam zu sein.

Neben den höchsten Ausleger der Schrift, den reinen Vernunftglauben, hat, aber nicht in gleicher Würde mit ihm, der Schriftgelehrte zu treten, weil sowohl der Ursprung als die Auslegung eines in alter Zeit entstandenen Buches geschichtlicher Forschung und Kritik zum gesunden Verständnisse bedürfen. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß es an gelehrten und moralisch achtbaren Männern für diese Arbeit nicht fehle, darf sich aber in diese selbst auf keine Weise einmischen. Der bei der Schwäche der menschlichen Natur unvermeidliche Nachteil, daß mit der Zeit der historische Glaube lediglich ein Glaube an die Schriftgelehrten und ihre Einsicht wird, findet sein Korrektiv an der unveräußerlichen öffentlichen Denkfreiheit (212). Immer aber wird der latente Widerstreit zwischen dem historischen Kirchenglauben mit seinen Dogmen und Kultusübungen und zwischen dem reinen Vernunftglauben mit seiner alleinigen Forderung moralischer Lebensführung nicht dauern; denn dem letzteren als einer unausrottbaren Anlage der menschlichen Natur und als der geheimen Wurzel auch des ersteren ist es eigen, den Menschen endlich von allen bloß geschichtlich gegebenen Statuten, heiligen Überlieferungen und Observanzen frei zu machen und durch seine alleinige Geltung die einzig wahre Menschengemeinschaft oder das Reich zu gründen, das

den Sieg über das Böse und den ewigen Frieden besitzt. Wann erst der Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben gewichen sein wird, dann ist das Reich Gottes da (222).

Von der Geschichte der Kirche, d. h. derjenigen menschlichen Gemeinschaft, in welcher der Unterschied des bloßen Geschichtsglaubens vom Vernunftglauben erkannt und die Bestimmung des ersteren auf den zweiten hin wenigstens geahnt ist, schließt Kant den jüdischen Glauben schlechterdings aus, wiewohl äußerlich betrachtet die christliche Kirche aus dem Judentum herausgewachsen ist. Die allgemeine Kirchengeschichte beginnt ihm erst mit dem Christentum, das einen völligen Bruch mit dem Judentum bedeute; daß man zuerst beflissen war, Anschluß an dieses zu suchen und den neuen Glauben lediglich als Fortsetzung des alten erscheinen zu lassen, geschah nur im Interesse der glatteren geschichtlichen Einführung des Christentums. Übrigens war dasjenige Judentum, aus dem geschichtlich das Christentum hervorgegangen ist, schon durch die Aufnahme fremder (griechischer) Elemente und durch die Verminderung der Priestermacht unter der gegen fremden Volksglauben gleichgültigen römischen Herrschaft für einen reinern Religionsglauben vorbereitet, wie ihn nun der Lehrer des Evangeliums, Christus, verkündigte, der allen Frohnglauben für nichtig und den Gehorsam gegen die moralischen (göttlichen) Gebote für allein wichtig erklärte. Was dieser Lehre, die, weil vernunftgemäß, keiner Beweistümer bedarf, von geschichtlichen Elementen, z. B. in Betreff der Würde ihres Urhebers oder der von ihm verrichteten Wunder beigefügt wurde, ist der wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen und schon darum nicht allgemein gültig, vielmehr für den Religionsglauben unwesentlich. Tatsächlich sind die geschichtlichen Ursprünge des Christentums schwer erkennbar, und was seine spätere, heller beleuchtete Geschichte aufweist, das gereicht ihm keineswegs zur Empfehlung, wenn wir die vielen schwärmerischen Verirrungen, die Anmaßungen der Rechtgläubigkeit oder des Papsttums ins Auge fassen. Gleichwohl darf man die ursprünglich in ihm lebendige reine Absicht der Stiftung eines echten, über jeden Streit erhabenen Religionsglaubens nicht übersehen, die heute noch in ihm wirksam ist, und zwar nie kräftiger, als in der Gegenwart, wo der reine Vernunftglaube sich allmälig durch die Hüllen und Hemmnisse des kirchlichen Geschichtsglaubens zur Alleingeltung hindurchringt, ob er auch die Hülfsmittel, die dieser empfiehlt: Schrift, Predigt, Sakramente u. s. w. vorläufig noch gelten läßt, soweit sie nicht verkehrter Weise anstatt bloß als Mittel moralischer Selbstbesserung gebraucht, zum Zweck eines (angeblich) Gotte geleisteten Afterdienstes erhoben werden (231 f.).

Der ganze letzte Abschnitt der Abhandlung: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum“ handelt von dieser in der christlichen Kirche stets bemerkbaren Spannung zwischen dem echten, pur moralischen Religionsglauben und dem religiösen Wahn, der auf leichterem, scheinbar frömmerem Wege, als durch einen guten Lebenswandel meint Gottes Wohlgefallen erwerben zu können. Hier finden sich manche Sätze, die mit schlagender Prägnanz Kants Anschauung zum Ausdruck bringen. „Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein, (man hört da immer von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittlung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war“ (299). „Man hat nicht gesehen, daß die ihrer Meinung nach außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöten vertrauen kann, im mindesten zuvortäten; daß sie vielmehr, im ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“ (301).

Das Vorstehende mag als ausreichende Beleuchtung der Voraussetzungen gelten, mit denen Kant an die Abschätzung der alttestamentlichen Religion herangetreten ist. Sein Urteil über sie ist am schärfsten in folgenden Stellen formuliert:

„Da in der jüdischen Theokratie die Gemüter der Untertanen für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieser Welt,

gestimmt blieben und sie also auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber keiner andern Gesetze fähig waren, als solcher, welche teils lästige Zeremonien und Gebräuche auferlegten, teils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam, so tat diese Anordnung dem Reiche der Finsternis keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigentümers immer im Andenken zu erhalten" (175).

„Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloß auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin die Verfassung desselben Theokratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abteilung als Anstalt nach politisch-bürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich ist, in Erwägung kommen" (197).

„Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein bloß weltlicher Staat sein, sodaß, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat, (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder An-

führer, die sich unmittelbar von Gott erteilter Instruktionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch tut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, daß sie das Letztere nicht hat sein sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, daß auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie bloß äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben, (worin nachher das Christentum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt jedermann zugeteilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Taten oder Untaten keinen praktischen Anteil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judentum, als ein solches in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln, daß die Juden ebensowohl wie andere, selbst die rohesten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, jedermann von selbst auf. Es ist also gewiß absichtlich geschehen, daß der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt, daß er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem erstern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden

können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inkonsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, daß die Juden sich nicht in der Folge, ein jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judentums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es so weit gefehlt, daß das Judentum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, daß dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten andern Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nötig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, daß sie, bei der Verschiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, daß sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Kultus das Hauptwerk machte“ (224—26). —

Wer die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ der Pflicht auf sich hat wirken lassen und zugleich einen kräftigen Eindruck von der energischen Betonung der Sittlichkeit im Alten Testament empfing, der sollte meinen, es bestehe zum mindesten eine unverkennbare Gesinnungsverwandtschaft zwischen diesen beiden Anschauungen. Hier wie dort wird die unbedingte Unterwerfung unter einen Willen gefordert, der vom Menschen als über seiner

Willkür stehend empfunden wird, wiewohl er seinen von der Sinnlichkeit mitbestimmten und verderbten Willensregungen zumeist schroff entgegentritt; und diesem Pflichtgebot gegenüber gilt keine Ausflucht, keine Bedingung, keine Entschuldigung mit der Schwäche der menschlichen Natur: du sollst, also kannst du und bist für dein Tun unter allen Umständen verantwortlich. Zu unsrer Überraschung sahen wir Kant gleichwohl in scharfen Gegensatz zur Religion Israels treten. Was hat er ihr vorzuwerfen? Sind diese Vorwürfe begründet? Wurzelt die Differenz vielleicht in einem an beiden Orten ganz verschiedenartigen Religionsbegriff? Das scheinen mir die Gesichtspunkte, unter welche die nachfolgenden Erwägungen zu stellen sind.

Kant behauptet, die Vorschriften der jüdischen Religion bezwecken bloß die Herstellung eines äußerlichen Staatswesens, das unter der Form einer angeblichen Theokratie vielmehr als eine von Priestern oder andern Anführern geleitete Aristokratie sich darstelle. Die einzelnen Gebote seien deshalb nicht Ausflüsse der moralisch gesetzgebenden Vernunft von gemein menschlicher Geltung, sondern bloß opportunistisch im Hinblick auf den Bestand des Staates aufgestellte Forderungen, die lediglich äußern Gehorsam erheischen, beziehungsweise erzwingen, hingegen auf die moralische Gesinnung der Bürger keine Ansprüche erheben. Deswegen seien als Motive zum Gehorsam auch nur irdische Belohnungen und Strafen und diese wieder ohne gerechte sittliche Zuwägung an die Individuen verwendet, dagegen sei von einer jenseitigen Vergeltung bewußtermaßen abstrahiert, obgleich der Unsterblichkeits- und Vergeltungsglaube zu jeder wirklichen Religion unveräußerlich gehöre. Endlich erzeige sich das Judentum durch seinen engherzigen Partikularismus als bloß vergängliche Staatsform, nicht aber als Vorgeschichte der allgemeinen Kirche. Die vermeintlichen Vorzüge der alttestamentlichen Religion, der Monotheismus und die bildlose Gottesverehrung seien nur scheinbar und können sogar von heidnischen Religionsformen überboten werden; wenn da und dort dennoch im Judentum moralische Elemente hervortreten, so seien sie ihm von außen her beigemischt und konnten gegen den überwuchernden, statutarisch geordneten Kultus nicht aufkommen.

Daß in der pentateuchischen Gesetzgebung vieles nur auf Gründung und Ordnung eines bürgerlichen Gemeinwesens abzielt und als Kodifikation eines unter dem Einflusse bestimmter geschichtlicher Verhältnisse allmälig gewordenen Gewohnheitsrechtes anzusehen ist, steht außer Zweifel. Sehr viele der hier aufgestellten Forderungen könnten aus keinem gemeingültigen Vernunftprinzip hergeleitet werden, sondern sind einfach aus den Erfahrungen und Bedürfnissen einer bestimmten, nicht sehr hohen Kulturstufe erwachsen. So wenn das Bundesbuch Satzungen in Betreff der Leibeigenschaft eines Israeliten, über die Behandlung der Sklaven, über Eigentumsverletzungen (Ex. 21—23), wenn das Deuteronom ein Königsgesetz (17, 14—20), Kriegsregeln, (cp. 20), Vorschriften über Ehescheidung (cp. 24), über Blutrache (cp. 19), oder wenn Lev. 25 eine ausgesponnene Bodenbesitzordnung in Verbindung mit Aufhebung des Knechtschaftsverhältnisses von Israeliten bietet, — so steht dies alles auf derselben Linie mit den bürgerlichen Gesetzgebungen anderer Völker, die historisches Recht fixieren, und fremdes Recht mag oft genug auf die israelitische Rechtsbildung mit eingewirkt haben. Allein ein Tadel könnte mit dieser Tatsache nur dann begründet werden, sobald diese konkrete Gesetzgebung den Anspruch auf allgemeine und ewige Geltung erhöbe. Ist irgend einem Volke die geschichtliche Aufgabe zugefallen, ein zuletzt für alle Menschen bestimmtes geistiges Gut in seinem Schoße zu erzeugen und soweit zu entfalten, bis es Gemeinbesitz aller werden kann, dann bedarf es zunächst der schützenden Schale einer festen staatlichen Ordnung: eine griechische Kunst hätte es ohne den attischen oder die kleinasiatischen Staaten, ein römisches Recht ohne die römische Republik nicht gegeben. Wenn die Religion Israels darauf angelegt war, der Mutterschoß derjenigen Religion zu werden, der auch Kant Menschheitsbedeutung zumißt, dann mußte sie zuerst in der Hülle eines bestimmten Volkstums geboren und gepflegt werden, und töricht wäre es, zu fordern, daß die äußern Bedingungen und Ordnungen desselben stets in direktem und einleuchtendem Zusammenhang mit dem zu jeder Zeit gültigen Vernunftgesetze stehen. Mag also immerhin im Gesetze Israels sehr vieles zufällig und äußerlich erscheinen, es hat doch seine Bedeutung und Bestimmung in Beziehung auf das Gut hin, das die Weltmission dieses Volkes ausmacht, und für die dauernden Werte seiner Geschichte.

Schon hier kann die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß das Augenmerk Kants mit einer bedenklichen Einseitigkeit fast ausschließlich auf die Gesetzgebung der mittlern Bücher des Pentateuchs gerichtet ist, als wäre hier der Herzschlag der Religion Israels am kräftigsten zu spüren. Daran trägt freilich nicht er, sondern die zu seiner Zeit hergebrachte Theologie die Hauptschuld, die unter dem Einfluß der Synagoge Jahrhunderte lang die lebendige Prophetie hinter den erstarrten Buchstaben der Thora zurückstellte. Wenn die gesetzlichen Bestandteile von Ex., Lev. und Num. die allein klassischen Dokumente der alttestamentlichen Religion wären, so hätte Kants Vorwurf, es sei in ihr nur auf Herstellung einer Staatsverfassung abgesehen, mehr Recht, als ihm bei geschichtlich richtigerer Schätzung der alttestamentlichen Schriften zugestanden werden kann.

Der Grundfehler unzureichender Kenntnis der inneren Geschichte Israels macht sich indes noch verhängnisvoller in der Behauptung geltend, die angeblich göttlichen Forderungen des Alten Testaments wollen bloß äußern Gehorsam, nicht aber moralische Gesinnung erzielen, stehen mithin sogar einem heidnischen Religionsglauben nach, wenn derselbe moralische Besserung zu bewirken geeignet sei. Es ist dem scharfen Auge und dem Gerechtigkeitssinne Kants nicht entgangen, daß denn doch mitunter echt moralische Triebfedern in Bewegung gesetzt werden; aber diese erklärt er für ein unter fremden Einflüssen in das Judentum eingedrungenes, ihm unwesentliches Element. Dabei wäre zunächst an Einwirkung griechischer Philosophie zu denken; aber von einer solchen könnte doch erst in spät nachexilischer Zeit die Rede sein. Liegt nun die Sache wirklich so, daß im vorexilischen und im exilischen Schrifttum keine Ahnung davon auftaucht, die einzelnen Handlungen fließen aus dem verborgenen Gesinnungsgrunde, seien je nach diesem ihrem Ursprung zu bewerten, und nirgends sonst als hier habe die moralische Bearbeitung des Menschen, die Selbstzucht, wie die Erziehung anderer, einzusetzen? Man müßte beide Augen verschließen, um dies zu behaupten. Der Dekalog von Ex. 20 mag, wie Kant meint, nie gesetzliche Geltung gehabt haben — das tut nichts zur Sache — aber er verbietet nicht nur das Unrecht mit Wort und Tat, sondern greift mit seinem Lustverbot tief in die Brust des Menschen hinab, augenscheinlich in der Erkenntnis, daß dort der Funke zu zertreten ist, aus dem die böse Tat aufflammt. Der prophe-

tische Gesetzgeber von Deut. 6,5 fordert eine schrankenlose Liebe zu dem Erlösergotte und läßt als Motiv des Gehorsams gegen seine Gebote vor allem die innige Dankbarkeit gegen seine Wohltaten spielen, die all seinen Forderungen vorausgingen. „Du sollst Jahve, deinen Gott, lieben!“ (11,1) erst daraus folgt: „und seine Gebote halten dein Lebenlang.“ Und hat man nur erst das richtige religiöse Verhältnis zu Jahve gefunden, dann schwindet auch der Schein der Zufälligkeit oder Unverständlichkeit von seinen Geboten; sie werden erkannt als mit dem Wesen des Menschen ganz übereinstimmend: „Das Gebot, das ich dir heute gebe, ist dir nicht zu fremdartig und nicht unerreichbar, sondern das Wort liegt dir sehr nahe in deinem Munde, in deinem Herzen ist es, so daß du es üben kannst“ (Dt. 30, 11. 14). Daher kann ein Dichter das Gesetz als die größte göttliche Gabe preisen: „süßer als Honig, köstlicher als Feingold (Ps. 19, 11).

Das Verhältnis der Tat zur Gesinnung wird somit viel innerlicher gefaßt, als es Kant gedeutet hat. Sein Vorwurf trifft nicht das Normalverhalten eines frommen Israeliten, der tief davon durchdrungen ist, daß der Mensch auf den Augenschein, Jahve auf das Herz sieht (1. Sam. 16, 7), sondern die pharisäische Veräußerlichung, welche der von der Gesinnung abgelösten Tat einen Eigenwert beimißt, und diesen dann mit möglichst geringen Kosten, z. B. mit Kultushandlungen, aufzubringen sucht. Es ist verständlich, daß, wer bloß die ausgesponnene priesterliche Gesetzgebung ins Auge faßte, ihr eine ungebührliche Wertung des opus operatum und eine bedenkliche Zurückstellung der sittlichen Gesichtspunkte zur Last legen konnte. Aber gerade bei diesem Tadel hat Kant sein Urteil aus dem Munde der berufensten Stimmführer der Religion Israels selbst entlehnt, die lange vor ihm den Stab über jene Fälschung von Religion und Sittlichkeit brachen. „Hat denn Jahve Lust an Brand- und Schlachtopfern, gleichwie am Gehorsam gegen seine Stimme? Gehorsam ist besser als Opfer, und Aufmerken ist mehr wert, als Fett von Widdern!“ (1 Sam. 15, 22). Die großen Schriftpropheten des 8. und 7. Jahrhunderts wenden ihr ganzes Pathos gegen die Verkehrtheit, die den Gehorsam des Herzens, den einzigen dieses Namens werten Gottesdienst, durch den Schmeicheldienst der Bestechung mit Kult und Opfer ersetzen will. Auch Jahve will Diener, nicht Favoriten haben. „An Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern, an

Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern“ (Hos. 6,6). „Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber, und an dem Blute von Farren, Lämmern und Böcken habe ich kein Gefallen. Wenn ihr kommt, um vor mir zu erscheinen, wer hat das von euch verlangt — meine Vorhöfe zu zertreten? Bringt mir doch nicht mehr eitle Gaben dar, ein greulicher Brand sind sie mir! Neumond und Sabbat, Versammlung berufen — ich ertrage nicht Unrecht und daneben Festfeier! Waschet euch, reiniget euch, schaffet mir eure bösen Taten aus den Augen, hört auf Böses zu verüben, lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, bringt die Gewalttätigen zurecht, führt die Sache der Waisen und Witwen u. s. w.“ (Jes. 1, 11 f.). „Womit soll ich vor Jahve treten, mich beugen vor dem Gotte der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern? Gefallen Jahve tausende von Böcken, Myriaden von Bächen Öls? Soll ich ihm meinen Erstgebornen als Sühne für mich geben, meine Leibesfrucht als Buße für mein Leben? Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut sei, und was Jahve von dir fordere: nichts als rechttun, gern Liebe üben und gebeugt wandeln mit deinem Gotte!“ (Micha 6,6—8),

Wie kann angesichts solcher Worte Kants Vorwurf bestehen, daß hier Gott „aus einem mechanischen Kultus das Hauptwerk mache?“

Mehr Schein besitzt die weitere Beschuldigung, daß die Religion Israels eudämonistisch die Aussicht auf irdische Vorteile oder Nachteile als Beweggründe zum Gehorsam gegen das Gesetz wirken lasse. In der Tat finden sich genug Stellen, welche die irdische Wohlfahrt des Volkes wie des Einzelnen von der Erfüllung der Gebote abhängig machen, mithin sie als Motiv für diese verwenden. Man lese die Segensverheißungen von Deut. 28, 1—14, die den Gehorsam gelten: Fruchtbarkeit von Menschen, Vieh und Acker, volle Körbe und Backtröge, Glück im Handel, Wandel und Krieg, Regen genug vom Himmel und hochgeehrte Stellung unter den Völkern — und daneben die furchtbaren Flüche, mit denen V. 15—68 der Ungehorsam bedroht wird: Unheil auf allen Wegen und Stegen bis in den verzweiflungsvollsten Untergang hinein. Oder man erwäge, wie im einzelnen Falle (Deut. 15, 18) die sonst unerwünschte Freilassung eines Sklaven mit der Vertröstung empfohlen wird: so wird Jahve, dein

Gott, dich segnen in all deinem Tun, so erhellt, daß nicht nur der ursächliche Zusammenhang zwischen Gesetzesgehorsam und äußerm Glücksstand stramm festgehalten, sondern dem letztern auch ein überaus hoher Wert beigelegt wird. Daß man lange lebe und es einem wohl gehe auf Erden, das erfährt eine ganz naive, aber eine gesunde Würdigung; von asketischer Verkümmerung oder pessimistischer Entwertung des irdischen Daseins ist im alten Israel nichts zu spüren, und es wäre auch für uns Moderne gut, mit dem Vorwurf des Eudämonismus etwas sparsamer umzugehen, da auch wir die irdischen Lebensgüter sehr wohl zu schätzen wissen. Es ist gar nicht abzusehen, wie die Rücksicht auf das Wohlsein, mag dies nun tiefer oder oberflächlicher verstanden werden, für die Begründung der moralischen Pflicht entbehrt werden könnte. Auch bei Kant selbst muß die innere Harmonie und Befriedigung, die dem lautern moralischen Handeln zuwächst, als Ermutigung zu demselben gelten. Daß nun bei einem Volke, dessen Horizont noch diesseitig abgegrenzt war, ein unversehrter Glücksstand als Prämie auf das richtige Verhalten gesetzt wird, ist weder befremdlich noch verwerflich, besonders wenn der pädagogische Gesichtspunkt, den die primitive Sittlichkeit dieser Kulturstufe erforderte, nicht außer Acht gelassen wird. Ohne Lohn und Strafe kann keine Erziehung Unmündiger auskommen.

Wir geben also die Tatsache, die Kant rügt, zu, aber wir bestreiten seine Würdigung derselben; und hervorzuheben ist auch hier, daß er die unter dem Einfluß der Prophetie vollzogene Läuterung der alttestamentlichen Sittlichkeit nicht erkannt hat. Denn einmal haben die alttestamentlichen Frommen ernst genug darnach gerungen, den Widerstreit zwischen Würdigkeit und Schicksal, der ihnen wahrlich nicht verborgen blieb, und das in ihm liegende Glaubenshindernis zu überwinden, ein Kampf, dessen Siegespreis das Bekenntnis war: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Sodann ist in eben demselben Maße das einzige und durchschlagende Motiv ihres Gehorsams nicht die Furcht vor Strafe und nicht die Hoffnung auf Lohn, sondern die gläubige und dankbare Hingabe an den Erlösergott geworden, ohne welche auch ihnen jede fromme Praxis seelenlos und wertlos erschien. Weil er seinem Gotte als dem höchsten Gut vertraut, darum übt der wahre Israelite Gehorsam gegen alle göttlichen Gebote, auch gegen die, welche

nicht den Charakter gemeingültiger Vernunftforderungen, sondern einer durch Zeit und Ort bedingten Äußerlichkeit an sich tragen. Diese Gesinnung adelt den Gehorsam, selbst wo er den zufälligsten Vorschriften geleistet wird; sie ist weit entfernt von der pharisäischen Fälschung, welche die menschliche Leistung obenan stellt und die Gnade Gottes als klingenden Lohn wie ihr gutes Recht dafür einfordert.

Wie verhält es sich aber mit der weiteren Ausstellung, daß die diesseitige Vergeltung nicht nach ethischen Begriffen verfahre, sondern aller Billigkeit zuwider auch auf die an den Taten oder Untaten der Väter gänzlich unschuldigen Nachkommen sich erstrecke? Hier denkt Kant an den Zusatz zu den ersten Geboten des Dekalogs: Ich Jahve, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der die Verschuldungen der Väter an den Kindern, ja an den Enkeln und Urenkeln derjenigen ahndet, die mich hassen, aber Gnade erweist solchen, die mich lieben und meine Befehle halten, auf Tausende hinaus.“ (Ex. 20, 5. 6). Das wäre freilich ein in ethischer Beziehung verhängnisvoller Grundsatz, wenn er das Recht dazu gäbe, die Ursache nationalen oder persönlichen Unglücks nur in den Sünden vergangener Geschlechter zu suchen oder gegenwärtiges Glück als Bezahlung für Verdienste der Vorfahren zu würdigen und dann als Freibrief zu sittlicher Gleichgiltigkeit zu mißbrauchen. Allein damit wäre die Meinung des Gesetzgebers schlecht getroffen. Sie besagt nichts als die Konstatierung eines geschichtlichen Gesetzes, das aufeinander folgende Geschlechter zu einer sittlichen Gemeinschaft zusammenfassend, die Ernte ihrer Aussaat entsprechen läßt. Die Antike begreift den Menschen nicht in seiner zufälligen Isolierung, sondern als Glied der Volksgemeinschaft, an deren Geschick ihm auch sein persönlicher Anteil zufällt. Walten über ihr infolge von Verschuldungen Verderbensmächte, so wird auch der Einzelne in den Strudel gerissen, ungefragt, inwieweit er durch persönliche Schlechtigkeit dazu mitgewirkt habe. Sind edle und aufbauende Kräfte am Werk, so hat das auch der Einzelne zu genießen, sei er persönlich dessen wert oder nicht. Man mag dies durch alle Zeiten hin gültige Gesetz sittlicher Solidarität hart finden: dura lex, sed lex.

Dem Mißbrauch aber, dem diese unbestreitbare Wahrheit ausgesetzt ist, trat schon die alttestamentliche Prophetie entgegen, indem sie, sobald durch den äußern Gang der Ereignisse der

staatliche Zusammenhang gelockert und schließlich ganz zerstört war, das Individuum mit Bezug auf den Vergeltungsgedanken durchaus auf seine eignen Füße stellte. Meinten Etliche: „Unsre Väter haben gesündigt und sind nicht mehr da; wir müssen ihre Missetaten entgelten“ (Klagelieder 5, 7), so wird man in der Endzeit nicht mehr sagen: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, davon sind den Kindern die Zähne stumpf geworden, sondern jeder wird um seiner eignen Missetat willen sterben, und welcher Mensch saure Trauben ißt, dem sollen seine eignen Zähne stumpf werden“ (Jer. 31,29 f.); ja Hesekiel 18 führt mit fast mathematischer Präzision den Grundsatz durch, daß dem Gerechten wie den Gottlosen genau nach ihrem Verhalten vergolten werde. Gegen die Vertröstung, Gott spare die Bestrafung des Frevlers, dem es auf Erden vortrefflich geht, für seine Kinder auf, erhebt Hiob (21, 19—21) lauten Protest: „Er vergelte ihm selber, damit er es spüre; seine Augen mögen sein Unheil sehen, und er selbst müsse vom Grimm des Allmächtigen trinken; denn was kümmert ihn sein Haus nach seinem Tode, wann seiner Monde Zahl abgelaufen ist?“

Ganz konnten die Anstöße, die der Weltlauf dem Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit in den Weg legt, allerdings auf dem Boden der alttestamentlichen Religion nicht überwunden werden, weil sie eine vollständige Auswirkung der göttlichen Gerechtigkeit innerhalb der engen Schranken des Erdenlebens fordert. Und hier begegnen wir dem neuen und überraschenden Vorwurf Kants, daß das Alte Testament den Unsterblichkeitsglauben, der jeder Religion unentbehrlich sei, entweder gar nicht besitze oder wenigstens nicht als Hebel für die Sittlichkeit verwerte. Damit hat es in der Hauptsache seine Richtigkeit. Aber überaus verwunderlich klingt gerade dieser Tadel im Munde des Philosophen, der selbst auf das schärfste die Verwendung der Unsterblichkeit, dieses Postulates der praktischen Vernunft, als Beweggrund zum sittlichen Handeln getadelt und darin eine häßliche Verunreinigung der sittlichen Maximen gerügt hätte. Niemand wäre ferner als Kant davon gewesen, das bißchen Tugendstreben als mündelsichere Anlage im Jenseits zu bewerten. Wir untersuchen hier nicht, ob der Unsterblichkeitsgedanke, weil auf einer ursprünglichen Anlage der praktischen Vernunft beruhend, in keinem echten Religionsglauben fehlen dürfte; die nachkantische Religionsphilosophie und die vergleichende Religionsgeschichte haben diese Voraussetzung Kants schwerlich bestätiget. Wir stellen bloß fest, daß in der Tat die jenseitige Vergeltung in den kanonischen Schriften des Alten Testaments keine Rolle spielt, vielmehr, die Vorstellungen Israels über den Zustand nach dem Tode mit denjenigen andrer alten Völker durchaus übereinstimmen. Was an verschiedenen Stellen über die Schattenexistenz in der Scheol, dem Hades, gesagt wird, ist nicht geeignet, sittlich anspornend oder abschreckend zu wirken: der Hades macht alle gleich und löst nicht nur alle sozialen, sondern auch alle sittlichen Unterschiede des Erdenlebens in eine farblose Indifferenz auf (Hiob 3, 13—19; 10, 21. 22). Aber darf man hierin nicht eher eine Größe der alttestamentlichen Religion finden, anstatt ihr den Verzicht auf den Vergeltungsglauben zum Tadel anzurechnen? Sie konnte also diesen unter Umständen höchst wirksamen Hebel zur Beförderung der Sittlichkeit entbehren; die Seligkeit gegenwärtiger Gottesgemeinschaft genügte ihr als Antrieb zu gottgefälliger Gestaltung des Lebens, und zukünftiger Lohn oder Strafe im Jenseits brauchte auf diesem Boden niemanden zu zu locken oder zu schrecken Dadurch wird der selbstständige Wert der Sittlichkeit in viel helleres Licht gerückt, als wenn, damit sittliches Handeln zustande komme, erst ein Wechsel auf ewige Vergeltung ausgestellt werden muß.

Kant hat übrigens richtig bemerkt, daß auch bei den Juden der Glaube an ein künftiges Leben kraft der allgemeinen Anlage in der menschlichen Natur nicht gefehlt habe. Soweit damit wirkliches Leben gemeint ist, trifft dies freilich erst für die spätern Entwicklungsstufen der alttestamentlichen Religion zu. In den wenigen Fällen, wo der Glaube, meist unter dem ungeheuren Druck außerordentlicher Leidensverhängnisse, in tastenden Versuchen und kühnen Postulaten hinter den Vorhang greift, mit dem der Tod sonst den Gesichtskreis verhängt, da handelt es sich im Grunde nicht um jenseitige Vergeltung zum Guten oder zum Bösen, sondern um eine aus der Selbstgewißheit gegenwärtiger Gotteserfahrung entspringende Folgerung: sie ist überzeitlich, auch der Tod kann ihr nichts anhaben. Der alttestamentliche Unsterblichkeitsglaube, soweit von einem solchen die Rede sein kann, wurzelt weder in der philosophischen Annahme der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele, noch in dem sittlichen Bedürfnis einer zuletzt ausgleichenden Vergeltung, sondern in der erlebten Tatsache gegenwärtiger Gottesgemein-

schaft, welche die Bürgschaft ihrer Unvergänglichkeit in sich selber trägt. „Henoch wandelte mit Gott; darum nahm ihn Gott zu sich“ (Gen. 5, 24). „Du überlässest mein Leben nicht der Unterwelt, du gibst nicht zu, daß dein Heiliger die Grube schaue“ (Ps. 16, 10). „Ich bleibe stets bei dir, du hältst mich bei meiner rechten Hand; nach deinem Rate wirst du mich leiten und zuletzt in Herrlichkeit aufnehmen“ (Ps. 73, 23. 24).

Der letzte Vorwurf Kants bezieht sich auf den Partikularismus, welcher das Judentum wohl als begrenzte staatliche Einrichtung, aber nicht als Religion von allgemein menschlichem Werte erscheinen lasse. Hier ist Kants Blick wieder wie mit hypnotischer Starrheit nur auf eine Seite des religiösen Bewußtseins in Israel gerichtet. Daß diesem die Stimmung harter Ausschließlichkeit nicht fremd war und sich auch in manchen gesetzlichen Verfügungen Ausdruck verschaffte, liegt auf der Hand. Besonders dem nachexilischen Judentum, dessen Haß gegen das Ausland durch die Erfahrung furchtbarer Mißhandlungen geschärft war, galt die Kluft zwischen dem Juden und dem Nichtjuden für viel tiefer, als je die zwischen dem Hellenen und Barbaren gewesen ist. Erst aus diesem Boden wucherte die hochmütige Ausschließlichkeit auf, die den Juden zum odium generis humani machte. Allein darob sollte zweierlei nicht übersehen werden. Einmal die geschichtliche Notwendigkeit, daß das eigentümliche religiöse Gut dieses Volkes bis zu seiner Vollreife in der spröden und harten Schale einer streng gegen außen abgeschlossenen Nationalität verwahrt werden mußte, weil bei weniger abweisender Haltung die heidnische Infektion, die ihm auch so schon gefährlich genug ward, es unfehlbar im Keime erstickt hätte. Sodann das Vorhandensein einer völkerfreundlichen Stimmung, die neben jener Ausschließlichkeit herläuft und sie vielfach milderte. Es ist weder richtig, noch billig, die Unarten des degenerierenden Judentums, wie sie etwa das Buch Esther spiegelt, auf das Konto des Volkes Israel zu setzen. Wie dieses aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengewachsen und namentlich in der ersten Königszeit durch das Aufsaugen kanaanäischer Elemente erstarkt ist, so hat es auch lange Zeit seine Tore nach außen hin offen gehalten: der landfremde Sklave wird in die Kultgemeinschaft des Hauses und Volkes aufgenommen; Edomiter und Ägypter erwerben im dritten Gliede israelitisches Bürgerrecht (Deut. 23, 8. 9); die Stammmutter des

Heldenkönigs war eine Moabiterin; sogar der spätjüdischen Gelehrsamkeit machte es Freude, berühmte Männer der Gemeinde zu Proselyten zu stempeln. Vollends die Prophetie hat öfters den weitherzigen Zug in geradezu großartiger Weise gepflegt, indem sie die Gojim zur Teilnahme an den geistigen Gütern Israels einlud. Wie nach ihr die Anfänge der Menschheit aus einer einheitlichen Wurzel erwachsen, so daß sie die ganze Völkerwelt wie in ein Familienbild zusammenfassen kann, so laufen ihr die verschlungenen Wege der Völker an einem Ziele zusammen. „Jahve der Heere wird allen Völkern auf diesem Berge (dem Zion) ein Mahl von fetten Speisen anrichten, ein Mahl von Hefenweinen, von markigen Speisen, von geläuterten Weinen. Wegnehmen wird er auf diesem Berge die Hülle, die alle Völker verhüllt, und die Decke, die über alle Nationen ausgebreitet ist; vernichten wird er den Tod für immer, und abwischen wird der Herr Jahve die Tränen von allen Angesichtern“ (Jes. 25, 6. 7). Daß die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes („die allgemeine Kirche“ Kants) in der Form des Anschlusses an Israel gedacht wird, gehört zu der unvermeidlich bildlichen Einkleidung des großen Gedankens.

Die Prüfung der Ausstellungen Kants an der alttestamentlichen Religion hat ergeben, daß ihnen samt und sonders eine sehr einseitige Betrachtungsweise zugrunde liegt, wenn gleich keine derselben aus der Luft gegriffen ist. Kant verkennt — und steht hierin unter dem Bann seiner zeitgenössischen Theologie — daß die Religion Israels kein einheitliches Lehrsystem, sondern ein Gewächs voll von Leben und Bewegung ist, in dem unter der harten Rinde des statutarisch Gewordenen die Säfte auf- und niedersteigen und eine Fülle von triebkräftigen Keimen ihrer Entfaltung im Lichte entgegenringt. Er unterschätzt mit den Theologen seiner Zeit die Bedeutung des Prophetentums, und er überschätzt wie sie das kodifizierte Gesetz, als wäre in ihm die klassische Form der Religion Israels abgeschlossen. Nichts ist verkehrter, als wenn jeder über die gesetzlichen Fixierungen hinausgreifende, zukunftsreiche Gedanke des Alten Testaments, als unwesentlich oder von außen her stammend, beiseite geschoben und auf die Paragraphen der Satzung als das allein Maßgebende und Charakteristische gepocht wird. Allzulange hat

dieser aus der jüdischen Schriftgelehrsamkeit stammende Irrtum auch die protestantische Erforschung des Alten Testaments in Fesseln geschlagen; es ist ihr größter Fortschritt seit Kant, daß sie ein offenes Ohr für das Rauschen geschichtlichen Werdens und Lebens in seinen Blättern gewonnen hat. —

Von dem Dreigestirn des rationalistischen Religionsbegriffs sind uns, wenn Kant richtig sah, im Alten Testament schon zwei Sterne erloschen, Tugend und Unsterblichkeit. Welche Bewandtnis hat es mit dem ersten und wichtigsten, Gott? Strahlt wenigstens diese Sonne in ungetrübter Klarheit? Kant scheint zunächst geneigt, Israel den Vorzug des Monotheismus und der bildlosen Gottesverehrung einzuräumen, freilich um seinen Wert sofort durch die Behauptung einzuschränken, daß monotheistische Strömungen auch in heidnischen Religionen bemerkbar seien, und daß ein Monotheismus, der nicht wahre Sittlichkeit befördert, hinter polytheistischen Auffassungen zurückstehe, sofern diese nur der Tugendübung günstig wären. Das letztere ist zweifellos richtig; nur hat Kant versäumt, diejenigen polytheistischen Religionsformen aufzuzeigen, welche an moralischer Fruchtbarkeit den israelitischen Monotheismus übertreffen.

Wir sehen uns indes genötigt, den von Kant dem Alten Testament zugebilligten Vorzug, so wie er ihn formuliert, in Abrede zu stellen. Monotheismus im Sinne der Zahleneinheit Gottes und bildlose Verehrung sind viel eher das charakteristische Merkmal des Islams, als der alttestamentlichen Religion; ihr Herzschlag pulsiert anderswo, als in dem Dogma: es ist nur ein Gott. Das alte Israel nahm höchst unbefangen die Existenz vieler göttlicher Wesen an, nur daß in Konfliktsfällen sich Jahve ihnen unbedingt überlegen erweist. „Wer ist wie du, Jahve, unter den Elim?“ fragt das Lied Ex. 15, 11, und der Richter Jephta entgegnet dem König der Emoriter (besser der Moabiter): „Sollst du nicht das, was dein Gott Kemosch dir zu besitzen gibt, in Besitz nehmen, und alles, was Jahve, unser Gott, vor uns her austrieb, das nehmen wir in Besitz?“ (Richt. 11, 24). Noch für David ist die Verbannung aus dem Lande Jahves gleichbedeutend mit der Notwendigkeit, andern Göttern zu dienen (1 Sam. 26,19); und wenn Jahve auf leichter Wolke nach Ägypten fährt, so erbeben vor ihm die Götzen dieses Landes (Jes. 19,1). Der Monotheismus der älteren Zeit war durchaus religiös, nicht metaphysisch bestimmt; das erste Gebot des Dekalogs (Ex. 20,3) bedeutet nicht: es gibt keinen andern Gott, sondern du sollst keinen andern Gott in Furcht und Vertrauen anerkennen, so daß er mich verdunkelte. Erst das Deuteronom zeigt die Tendenz, den monotheistischen Gedanken schärfer auszuprägen, und mit voller Deutlichkeit hat sogar erst die exilische Prophetie die heidnische Götterwelt als menschliches Phantasieprodukt erkannt. Es ist übrigens ein Monotheismus gedenkbar, der eher eine Verarmung, als eine Reinigung des religiösen Bewußtseins bedeutet — sobald er nämlich den Reichtum der Manifestationen göttlichen Lebens in der Welt über dem Schulinteresse an einem reinlich umgrenzten Gottesbegriff übersieht. An diesem Fehler krankt der prophetische Gottesglaube nicht; ihm ist viel mehr an jener Lebendigkeit Gottes, die allein eine religiöse Beziehung des Menschen zu ihm erlaubt, als an seiner Absolutheit gelegen. Die theoretischen Folgerungen aus der stark empfundenen Pflicht, in Vertrauen und Gehorsam allein diesem Gotte anzuhangen, mußten mit der Zeit von selbst heranreifen und sind vom Exil an auch mit bewußter Klarheit gezogen worden.

Ähnlich verhält es sich mit der Bildlosigkeit des israelitischen Kultus. Gewiß entspricht allein sie dem Glauben, der in irgendwelchem Maße die Geistigkeit Gottes erfaßt hat, und uns erscheint es zweifellos, daß diese Erkenntnis schon bei der Stiftung der Religion Israels in der mosaischen Forderung von Ex. 20,4; 34,17 sich Ausdruck verschaffte. Allein sie lief dem natürlichen Bedürfnis eines sinnenfrohen Volkes, des numen praesens jederzeit greifbar gewiß zu werden, schnurstracks zuwider und konnte sich deshalb erst im Verlauf eines Jahrhunderte lang geführten Kampfes durchsetzen. Die Gefahr der Fälschung des Gottesbewußtseins wurde ja erst dann akut, wenn der symbolische Charakter des Gottesbildes vergessen und es, mit der Gottheit selbst identifiziert, zu einer Art Fetisch herabgesetzt ward. Diesem argen Mißverständnis traten mehrere Schriftpropheten und das Deuteronom energisch entgegen; aber die mächtigen Prophetengestalten des Zehnstämmereichs im 9. Jahrhundert, aus deren Munde wir keine Verpönung des Stierbildes vernehmen, sind ein Beweis dafür, daß an diesem Punkte nicht der Lebensnerv der Religion Israels getroffen und verletzt war.

So wenig mithin die Kritik Kants als gerecht anerkannt werden konnte, so wenig kann sein bedingtes Lob der alttesta-

mentlichen Religion als zutreffend gelten. Daher ist endlich die Frage aufzuwerfen, ob er nicht einen fremdartigen Maßstab an sie anlege, weil er von einem gänzlich andersartigen Religionsbegriffe ausgeht; und wenn dies der Fall wäre, welche der beiden Auffassungen des religiösen Verhältnisses, namentlich inbetreff der Einwirkung des Glaubens auf die Sittlichkeit, sich der andern überlegen erweise?

Genau genommen ist, was Kant als Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft beschreibt, gar nicht Religion, sondern Moral, wenn auch sehr tief gefaßte und energisch durchdachte Moral. Der Religion ist die direkte Beziehung des Menschen zu Gott wesentlich, werde sie in der Theorie so oder so gefaßt; bei Kant kommt Gott nur die Stellung einer (vielleicht) unentbehrlichen Hülfsidee, eines Postulates der praktischen Vernunft zu. Die einzige Stelle, in der eine wirklich religiöse Stimmung sich bei ihm ausspricht, ist die, wo er die Majestät des Sittengesetzes feiert (S. 143 f. von den Worten: „aber eines ist in unserer Seele“ an); doch auch hier gelangt er erst auf dem Wege eines nicht für jedermann zwingenden Schlusses zu der „göttlichen Abkunft“ der moralischen Anlage in uns, und nicht müde wird er, immer und immer wieder zu versichern, daß jede andere Berührung des Menschen mit Gott, als in der Übung des sittlichen Handelns, auf Illusion beruhe und als Schwärmerei abzuweisen sei. Gott wird auch in Betreff des Gesetzes und der Geschichtsleitung Israels immer nur hypothetisch, gleichsam in der Form des Zugeständnisses an unreifere Vorstellungen, als Urheber genannt und stets darauf hingearbeitet, ihn als bestimmenden Faktor über oder neben dem der menschlichen Vernunft immanenten Gesetz auszuschalten. Sehr charakteristisch heißt es S. 201: „Ein göttlicher gesetzgebender Wille gebietet entweder durch an sich bloß statutarische oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern (auf welche es bei Kant doch schließlich allein ankömmt) kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann.“ Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung:

„Das Theoretische des Kirchenglaubens, (der aus Offenbarung zu stammen behauptet), kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt“ (S. 207). Nicht anders verhält es sich mit der Ableitung der Gottesidee in Kants Kritik der praktischen Vernunft, wo sie auch nur als Mittel zu dem Zwecke dient, die endliche Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu verbürgen, für welche sonst weder im moralischen Gesetz, noch in der Natur die Gewähr geboten wäre.

Es ist eigentlich nicht abzusehen, aus welchem Grunde (nach den Prämissen Kants) ein weiser und guter Mensch, der den kategorischen Imperativ des moralischen Vernunftgesetzes als einzige Bestimmung in seine Willkür aufgenommen hätte, Veranlassung fände, sich noch darüber hinaus mit Gott zu beschäftigen; denn selbst wenn Gott eine geheime Wirkung in der Richtung auf Unterstützung des moralischen Fortschrittes im menschlichen Willen zugetraut würde, so dürfte sich doch kein Mensch auf diese verlassen, sondern müßte sich genau so verhalten, als wäre er gänzlich bloß auf seine moralische Selbstbearbeitung angewiesen. Damit wird der Gottesglaube in Ansehung seiner sittlichen Wirkungen indifferent und entbehrlich; was er aber abgesehen von solchen, an Lehrsystemen und kultischen Observanzen mit sich führen mag, dem legt Kant mit Recht keinen Wert bei.

Nun darf man wohl fragen: ist, wer Gott als Hypothese, sei es auch als praktisch notwendige, behandelt, imstande, der alttestamentlichen Religion gerecht zu werden? oder gründet er sein Urteil von vornherein auf Voraussetzungen, die in schroffem Widerspruch zum Wesen der alttestamentlichen und der biblischen Religion überhaupt stehen? In dieser ist ja nicht der Mensch, sondern Gott das erste; sie schließt: weil Gott ist, darum bin ich; und keineswegs: weil ich ein moralisches Wesen bin, darum ist Gott; sondern vielmehr: weil Gott heiliger Wille ist, darum kündet sich in mir ein über meiner Willkür stehendes Gesetz an; und weil Gott sich im Geiste von Menschen bezeugt, darum, nicht auf dem Wege eines Vernunftschlusses, kommt es zu einer religiösen Beziehung des Menschen zu Gott.

Die Frage bleibt nur, ob das von den Empfängern der Offenbarung bezeugte Erlebnis Selbsttäuschung war, oder ob es

eine ebenso sichere transzendente Wirklichkeit verbürge, wie die der sinnenfälligen Welt sich uns aufdrängt. Diese Frage läßt sich nicht mit Vernunftgründen entscheiden, sondern lediglich auf dem Erfahrungswege: ob, wer in sich die erforderlichen Dispositionen herstellt, das Gotteserlebnis an sich selbst, gewissermaßen wieder original, mache oder nicht. Wer es macht, bekömmt offene Augen für den Offenbarungscharakter der Geschichte Israels und sieht sich dann auch nicht wie Kant genötigt, ihre Urkunden im Namen der reinen Vernunft oft geistreich, aber noch öfter gezwungen und ihrem natürlichen Sinne fremd, umzudeuten.

Die Überlegenheit der alttestamentlichen und jeder Offenbarungsreligion müßte sich darin erzeigen, daß sie sich als sittlich fruchtbarer und leistungsfähiger erweist, als diejenige Religion, die tatsächlich mit autonomer Moral in eins zusammenfällt. Kants moralisches Vernunftgesetz hat mit dem im Alten Testament verkündigten Gotteswillen den Charakter der Unbedingtheit und Unverbrüchlichkeit gemein; aber während Kant an diesem formalen Gesichtspunkte haften bleibt und auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ nicht über die Forderung hinauskömmt: handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte — wieder eine bloß formale Bestimmung! — so entfaltet die alttestamentliche Sittlichkeit sich zu einem großen Reichtum wertvoller ethischer Gestaltungen, die in der Liebe zu Gott und dem Nächsten ihren Quellort haben. Und während Kant trotz seines scharfen Urteils über die Verderbtheit des menschlichen Willens ihm, im Widerspruch zur gemeinmenschlichen Erfahrung, die Freiheit beimißt, in jedem Augenblick eine begonnene Entwicklung abzubrechen und sich für das Gute zu entscheiden, so würdigt das Alte Testament die Naturschwäche des Menschen viel ernster und eröffnet erst Wege, den gebundenen Willen frei zu machen, ehe es mit Forderungen an ihn herantritt. Der Gott des Alten Testaments ist Erlöser, ehe er Gesetzgeber wird. „Bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte“ sagt Psalm 130,4; d. h. erst ein von Gott her eingeleiteter Heilungsprozeß ermöglicht normale religiös-sittliche Entwicklung; das Fundament derjenigen Religion, die sittlich wirken soll, ist Erfahrung göttlicher Gnade. Auch hier gebührt freilich nicht dem Räsonnement, sondern der Lebenserprobung das letzte Wort.

Die Voraussetzung dessen, was Kant Religion nennt, ist die unausrottbare moralische Anlage der menschlichen Natur. Die einzige dieses Namens würdige Religiosität ist die Aufnahme des moralischen Gesetzes als des allein bestimmenden Faktors in den Willen und die Einübung des Gehorsams gegen dasselbe. — Die biblische Religion beginnt mit dem innigen Verlangen, Gott als den gnädigen zu erfahren und von ihm geliebt zu werden; ihre Übung und Krönung besteht in der Erfahrung der Liebe Gottes und in der Gestaltung des Lebens aus diesem Grunde heraus. Hier Erlösungsreligion, dort Gesetzesreligion.